

Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

VORTRÄGE
G 329

ANNEMARIE SCHIMMEL

Das Thema des Weges und der Reise im Islam



Westdeutscher Verlag

Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Geisteswissenschaften Vorträge · G 329

Herausgegeben von der
Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

ANNEMARIE SCHIMMEL

Das Thema des Weges und der Reise im Islam



Westdeutscher Verlag

371. Sitzung am 19. Januar 1994 in Düsseldorf

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schimmel, Annemarie:
Das Thema des Weges und der Reise im Islam / Annemarie Schimmel. – Opladen: Westdt. Verl., 1994
(Vorträge / Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften; G 329)
ISBN 3-531-07329-X
NE: Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Düsseldorf): Vorträge / Geisteswissenschaften

Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Verlagsgruppe Bertelsmann International.

© 1994 by Westdeutscher Verlag GmbH Opladen
Herstellung: Westdeutscher Verlag
Satz, Druck und buchbinderische Verarbeitung: Boss-Druck, Kleve
Printed in Germany
ISSN 0944-8810
ISBN 3-531-07329-X

Führe uns den Weg, den geraden,
den Weg derer, denen Du gnädig bist,
nicht derer, denen gezürnt wird oder die da irregehen!

So betet der Muslim jeden Tag mehrfach, da die *Fātiḥa*, die erste Sure des Korans, die mit diesen Worten schließt, zumindest in den fünf täglichen Pflichtgebeten rezitiert werden muß, im täglichen Leben aber bei jeder Gelegenheit verwendet wird – viel häufiger als das Vaterunser im Christentum. Gibt ■ für den Gläubigen denn überhaupt etwas Wichtigeres als den geraden Weg, den *ṣirāṭ al – mustaqīm*, der ihn in die Gegenwart Gottes leiten wird? Es ist kein Zufall, daß eine Reihe von Veröffentlichungen europäischer und amerikanischer Orientalisten in den letzten Jahrzehnten den Titel *Islam, the straight path* tragen!

Der Begriff des Weges ist zentral im Islam. Natürlich kennt jede Religion diesen Begriff, da jeder Mensch sich ja ständig auf seinem Lebenswege dem Ziel nähert; doch im Islam kommen noch einige Besonderheiten sprachlicher Art dazu, die dieses Konzept besonders hervorheben. Es ist nicht nur jener gerade Weg, der in der *Fātiḥa* erbeten wird; nein, eine ganze Reihe von Schlüsselbegriffen der islamischen Theologie und Frömmigkeit sind von arabischen Wurzeln abgeleitet, die „Weg", „Reise", „Bewegung" bedeuten. Umso erstaunlicher ist es, daß eine der Symbolik von Weg und Reise gewidmete Sammlung von Aufsätzen der Schweizerischen Gesellschaft für Symbolforschung keinen einzigen Beitrag über den Islam enthält.

Zunächst fällt dem Orientalisten in diesem Zusammenhang das Wort ein, das immer wieder verwendet wird, wenn man vom Religionsgesetz spricht, nämlich *šarīʿa*. Aber wer denkt daran, daß *šarīʿa* im Grunde den „breiten Weg", die „Straße" bezeichnet, die den Wanderer in der Wüste zur lebenspendenden Wasserquelle führt? Das Wort kommt zwar im Koran nur in Sura 45:18 vor, wo von *šarīʿatun fi'd-dīn*, einem „festgelegten Weg in der Religion" die Rede ist; doch ist ■ tatsächlich ein Schlüsselwort.

Wer sich auf diesen von Gott durch die koranische Offenbarung vorgezeichneten Weg begibt und sich an seine Wegzeichen hält, der wird die Quelle errei-

chen; sonst aber wird er sich wahrscheinlich in der wasserlosen Wüste verlieren und dort verdursten – die Querverbindung zu den „Irrenden", die in der *Fātiḥa* erwähnt sind, wird sogleich deutlich. Und wenn der Koran so häufig von *aḍalla,* „in die Irre gehen lassen", spricht, so ist ein solches Irregehen das Schicksal eben derer, die die *šarīʿa* verlassen und die Gott deswegen nicht mehr auf den rechten Weg zurückzuführen droht. Als theologisches Problem ergibt sich dann: Werden diejenigen, die zwar den Weg kennen und trotzdem von der *šarīʿa* abirren – willentlich und wissentlich! – für alle Ewigkeit verdammt? Oder dürfen auch sie am Ende auf Vergebung hoffen?

Wie die *šarīʿa* eine von vielen beschrittene Straße ist (das Wort *šāriʿ,* „große Straße, Avenue" kommt von der gleichen Wurzel), so ist auch das Gesetz für alle Menschen notwendig: In Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen wird der Muslim sich den auf diesem Heilsweg geltenden Regeln beugen, wird sich in der Karawane der zu Gott Strebenden geborgen fühlen. Solange er die Notwendigkeit der *šarīʿa* anerkennt, selbst wenn er hin und wieder vom breiten Weg abirrt, ist er nicht ganz verloren, es sei denn, er leugne die Gültigkeit des gottgegebenen Weges ab und geselle dem einen und einzigen Gott Nebengötter bei.

Doch gibt es auch Wanderer, die aus langer Erfahrung einen kürzeren, aber schwierigeren Pfad zu kennen meinen. Das ist die *ṭarīqa* oder der *ṭarīq.* Daß dies ein wundersamer Weg ist, erfährt man wiederum aus dem Koran, wo Sura 20:77 von Moses spricht, der mit seinem Stab einen trockenen Pfad, *ṭarīqan yābisan,* durch das Meer öffnen konnte. *Ṭarīqa* ist nun der Pfad, den der Mystiker einschlägt und, in Ausweitung des Begriffes, die „Bruderschaft" der Mystiker, der Derwisch-Orden. Diesen Pfad können nur wenige beschreiten; denn auch wenn sich *ṭarīqa* aus der *šarīʿa* entwickelt – es gibt keine echte *ṭarīqa* ohne den breiten Königsweg der Gesetzestreue, wie die klassischen Sufis immer betont haben –, ist es doch schwierig, den Pfad erfolgreich zu durchwandern.

Hier liegt ein wichtiger Unterschied zu der im Altertum und vor allem in der christlichen Tradition geläufigen Vorstellung, daß der enge Pfad für die wahren Sucher bestimmt sei, während der breite Weg, die bequeme Straße für die Leichtfertigen, ja, die Sünder da ist, die alle Anstrengung scheuen. Der Islam aber definiert die breite Straße als die unabdingbare Grundlage für die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft. (Die Wichtigkeit des Begriffs der *umma,* der Glaubensgemeinschaft, im Islam wird auch aus diesem Unterschied deutlich.)

Der Wanderer, der die *ṭarīqa* beschreitet, muß all seine Beziehungen zur Welt und ihren Verlockungen abbrechen, muß „der Natur entgegen" handeln und vor allem sich einem besonderen Führer anvertrauen. Der lange Pfad führt durch Stationen, *maqām,* und Zustände, *aḥwāl,* bis der Wanderer – vielleicht – das Ziel, das „Entwerden in Gott", erreicht. Die gesamte Erziehung des Sufis,

des Mystikers, besteht aus dem Versuch, durch Askese und Gehorsam, durch supererogative Gehorsamswerke von Stufe zu Stufe, *manzil* (das ist der „Rastort"), zu gelangen, beginnend mit Reue und Armut, zum Gottvertrauen und zur Zufriedenheit mit Gottes Ratschluß, bis er Liebe und Erkenntnis erreicht, getragen von Furcht und Hoffnung, und im ständigen Kampf mit den Angriffen der Triebseele, der Heuchelei, Überheblichkeit und was sonst noch für Gefahren dem Menschen [illegible] seinem eigenen Innern schlangengleich drohen. Nicht von ungefähr spricht der ostpersische Mystiker 'Abdullāh-i Anṣārī (gest. in Herat 1089) von den *Ṣad Manzil*, den „Hundert Rastplätzen", in seinem *Livre des Étapes* (wie S. de Laugier de Beaureceuil den Titel übersetzt). Die Vorschriften des Pfades umfassen nächtliche Gebete, Gottgedenken *(dhikr)*, welches den Spiegel des Herzens poliert, und zusätzliches Fasten neben dem vorgeschriebenen Fasten im Monat Ramadan; doch vergesse [illegible] nicht, daß eine Askese, die den Körper schwächt, unislamisch ist: Man benötigt den Leib ja zur Durchführung der göttlich angeordneten Pflichten; wer auf dem Weg der *šari'a* wandert, muß auch körperlich widerstandsfähig sein. Am Ende jedoch, so wußte man, wird der Leib zurückgelassen: Wie Jesu Esel in Jerusalem zurückblieb, als Jesus selbst in den Himmel aufgenommen wurde, [illegible] auch der Leib, das alte Eselchen, das den Reisenden treulich, wenn auch oft widerspenstig und widerwillig, zum Ziel gebracht hat.

„Wanderer", *sālik*, wird der Mensch genannt, der sich auf den *sulūk*, die „Reise" begibt (ein Wort übrigens, von dessen Wurzel auch *maslak*, „Weg" und, heutzutage, „Beruf" abgeleitet ist). Es ist typisch, daß der größte mystische Dichter des arabischen Mittelalters, Ibn al-Fāriḍ (gest. 1235 in Kairo), seine lange arabische Qaṣīda *Naẓm as-sulūk*, „die Ordnung (oder: Das Gedicht) des Fortschreitens auf dem Pfade" genannt hat – wenn es auch dem nicht initiierten Leser schwerfallen mag, eine logische Ordnung in den 765 Doppelzeilen seines Gedichtes zu erkennen.

Auf diesem Wege ist die Führung durch einen Meister unbedingt erforderlich – eines Menschen, der die Stufen, aber auch die Gefahren des Pfades kennt und seinen Jünger ebenso vorsichtig wie streng leiten kann; denn: „Wer keinen Meister, *šaiḫ*, hat, dessen Meister ist Satan." So sagt das alte, dem Propheten zugeschriebene Wort, und „ohne einen Führer braucht man zweihundert Jahre für einen Weg von zwei Tagen", wie Maulānā Rūmī (gest. 1273) diesen Gedanken in seinem großen persischen Lehrgedicht, dem *Maṯnawī*, ausdrückt. Mit Recht wird der geistige Leiter *muršid*, „der zur Rechtleitung, *rušd, rašād*, führt", genannt (die Wurzel *rušd* erscheint im Koran in Sure 40:29). Der Ausdruck *iršād!*, „Führung, Leitung!", wird übrigens zumindest im türkisch-persischen Bereich auch einem Redner oder Sänger zugerufen, der mit seinen Worten die Zuhörer „rechtleiten" soll. Der geistige Führer vertritt gewissermaßen Ḫiḍr,

den geheimnisvollen Prophet-Heiligen, der den Weg zu der im tiefsten Dunkel verborgenen, nur nach mühsamer Reise zu erreichenden Lebensquelle weist.

Wie bei der wirklichen Reise in der Frühzeit richtet sich der Wanderer nach den Sternen, und so sagt der Prophet: „Meine Gefährten sind wie Sterne – welchem ihr folgt, ihr werdet rechtgeleitet." Und in Erweiterung dieses Gedankens ist es nicht verwunderlich, daß der höchste geistige Leiter im Sufismus als *quṭb*, „Pol", bezeichnet wird, war es doch der Polarstern, nach dem sich der Wanderer am sichersten orientieren konnte.

Es konnte natürlich vorkommen, daß ein Mystiker die Lebensquelle, den Gnadenzustand, erreichte, weil ihn eine plötzliche göttliche Anziehung, *ǧaḏba*, überkommen hatte, ohne daß er den Pfad mühsam Schritt für Schritt durchmessen hatte; dann ist er nicht als geistiger Führer geeignet, da ihm die Schwierigkeiten des Weges unbekannt sind. Ja, ein solcher Mensch mag sogar vergessen, daß er die *šarī'a*, den Heilsweg, nicht aus den Augen verlieren darf, denn, wie Niẓāmuddīn Auliyā von Delhi (gest. 1325) sagt: „Wenn der Reisende seine Gehorsamswerke vernachlässigt, bleibt er stehen; wenn er sie wieder aufnimmt, geht er weiter; doch wenn er sie weiterhin vernachlässigt, schreitet er zurück."

Natürlich wußten die Sucher im Islam wie in allen Religionen, daß ihr Pfad nur metaphorisch bestand und daß es in Wirklichkeit innere Reisen waren, die sie unternahmen. Der ägyptische Mystiker Ibn 'Aṭā' Allāh, einige Jahrzehnte jünger als sein Landsmann Ibn al-Fāriḍ (er starb 1309), hat ausgedrückt, was die meisten empfanden und wußten:

> Wären nicht die weiten Felder der Seele,
> so gäbe es keine wirkliche Reise der Wandernden;
> denn es gibt keine Entfernung zwischen dir und Ihm,
> die deine Wanderung überwinden könnte,
> und keine Trennung zwischen dir und Ihm,
> die dein Ankommen auslöschen könnte (Ḥikam Nr. 224).

Doch die Weg-Metaphorik durchdringt den Islam noch weiter. Der Koran spricht häufig davon, daß der Mensch dieses oder jenes *fī sabīl Allāh*, „im Wege Gottes" tun soll: Um Gottes Willen soll man Almosen geben, soll sich „im Wege Gottes" im Kampf gegen die Feinde anstrengen, d. h. um der Sache Gottes willen gegen die Ungläubigen oder, wie es die Sufis verinnerlichten, gegen seine eigenen schlechten Eigenschaften kämpfen. Die Sitte, etwas Gutes „im Wege Gottes" zu tun, hat dazu geführt, daß mancherorts, z. B. in der Türkei, die öffentlichen Brunnenhäuser, die zum Nutzen der Bevölkerung als fromme Stiftung erbaut wurden, einfach *sabīl*, „Weg", genannt werden.

Noch ein weiterer theologischer Begriff hat mit dem Wege zu tun. Das ist *maḏhab*. Wenn Goethe im West-Östlichen Divan sagt:

Soll man dich nicht aufs schmählichste berauben,
verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben,

so klingt das im Deutschen sonderbar; aber das arabische Weisheitswort (wiederum dem Propheten zugeschrieben), spricht von drei Begriffen, die alle (einer davon mit falscher Etymologie) der Wurzel *ḏahaba*, „gehen“, zugehören, nämlich *ḏahab*, „Gold“, *ḏahāb*, „Weggehen“ und *maḏhab*, das ist der religiöse Pfad, den man beschreitet, die Zugehörigkeit zu einer – wie wir analog sagen würden – Konfession. Im Islam bedeutet [illegible] die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule, wie dem *maḏhab* des Abū Ḥanīfa (gest. 767) oder des Mālik (gest. 795). Man wandelt also auf den Spuren des Gründers der Rechtsschule, ahmt seine Art des Denkens, Argumentierens und Handelns nach. Heutzutage wird das Wort *maḏhab* oft einfach im Sinn von „Religion“ in ihrer historischen Ausbildung verwendet. Man spricht nicht gern von *ta'rīḫ al-adyān*, wenn man „Religionsgeschichte“ übersetzt, sondern lieber von *ta'rīḫ al-maḏāhib*, weil *dīn*, „Religion“, nach muslimischem Verständnis ja nur eine sein kann. Der echte Fromme, so heißt es vor allem in neuzeitlicher Literatur, sucht den wahren *dīn*, der hinter den *maḏāhib*, den historisch gewachsenen äußeren Formen liegt.

Ein guter Muslim folgt also der *šarī'a*, kann in die *ṭarīqa* des – sagen wir – 'Abdul Qādir al-Ǧīlānī (gest. 1166) eingeweiht sein, wobei dieser oder jener lebende Ordensführer sein *quṭb* sein wird; er kann dabei dem *maḏhab* des Šāfi'ī (gest. 820) folgen und im *sabīl Allāh*, „auf dem Wege Gottes“, gute Werke tun; denn er betet ja immer um *hady*, *hidāya* „rechte Leitung“, die ihn wie ein Licht (vgl. Sura 5:44 ff.) davor bewahrt, irrezugehen. Sehr typisch ist, daß die achte Form von *hadā*, „leiten“, nämlich *ihtadā*, „geleitet werden“, den Sinn angenommen hat: „den Weg zum rechten Glauben finden“, d. h. sich zum Islam bekehren. Der *mahdī* aber, der „Rechtgeleitete“, wird nach weitverbreiteter Auffassung am Ende der Zeiten aus der Familie des Propheten erscheinen, um die wahre Religion zum Sieg zu führen.

Aber noch mehr: Auch *nahǧ*, „der offene Weg“, gehört zu den religiösen Weg-Bildern. Der Gläubige folgt dem *nahǧ al-qawīm*, der richtigen Art und Weise, sein Leben zu führen. Dabei mag [illegible] von den zahlreichen Büchern Nutzen ziehen, in deren Titel das Wort *nahǧ* oder die Ableitung *minhāǧ* vorkommt. (Brockelmann führt in seiner *Geschichte der Arabischen Literatur* allein für das Arabische mehr als fünfzig Titel auf, die diese Begriffe enthalten; man kann dies auf persische und türkische wie auch Urduschriften ausdehnen.) Bekannt ist besonders *Nahǧ al-balāġa*, „der Königsweg der Eloquenz“, der die dem vierten Kalif und ersten Imam der Schia, 'Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 661), zugeschriebenen weisen Worte in wundervoll klarem Arabisch enthält. Man findet natürlich auch den *minhāǧ as-sālikīn*, den „rechten Weg für die Wanderer“. Solche

Werke wollen dem Leser den *nahǧ* in diesem oder jenem Zusammenhang weisen, denn Sura 5:49 spricht davon, daß Gott jedem Volke *šarʿan wa minhāǧan*, „eine Norm (oder Straße) und einen breiten Weg" gegeben habe.

Schließlich wird der Muslim, der sich auf dem rechten Pfade befindet, sicherlich auch die *sīra* des Propheten studieren, seine Biographie – ein Begriff, der ebenfalls eigentlich den Weg, den man geht, und davon ausgehend den „Lebensweg", die Lebensgeschichte, bedeutet. Zahlreich sind daher die Werke, die eine *sīra* (in den zwanziger Jahren kommt sogar eine arabische Sīra Mustafa Kemal Atatürks vor) behandeln oder im Plural von den *siyar al-auliyā*, den „Lebensläufen der Gottesfreunde", oder *al-awwalīn*, der „Vorväter", sprechen. Auf ihrem Wege zu wandeln, ihre Sitten weitgehend nachzuahmen, wird den Gläubigen, so hofft man, des Heils teilhaftig werden lassen.

In diesem Zusammenhang muß festgehalten werden, daß die Nachfolge des Propheten zentral im Islam ist. Muhammad wird – im Gegensatz zu Jesus, der als „der Weg, die Wahrheit und das Leben" erscheint – nie als „Weg" bezeichnet – er ist der Karawanenführer oder, in wasserreichen Gebieten wie Bengalen, der Steuermann, der das zerbrechliche Boot „Mensch" zum fernen Ufer der Wahrheit lenkt. Seine Rolle als Karawanenführer macht [illegible] notwendig, seinem Beispiel genau nachzufolgen, ist er doch im Koran als *uswa ḥasana*, „schönes Beispiel" bezeichnet (Sura 33:21). Man muß dabei den phänomenologischen Unterschied zwischen Jesus und Muhammad im Auge behalten: Für den Christen ist Jesus das ‚inkarnierte' Gotteswort, für den Muslim ist der Koran das – wie Harri Wolfson definiert – ‚inlibrierte', „Buch gewordene" Gotteswort. Damit ist der Koran mit seinen Geboten der wahre Weg, während Muhammad es ist, der auf diesem Wege führt. Es ist die überaus skrupulöse Seelenanalyse auf der Suche nach dem rechten Weg, die den frommen Muslim kennzeichnet: Zwischen den klaren Geboten und Verboten liegen noch viele Möglichkeiten des Irrtums, die der ernste Gläubige sich immer wieder vor Augen hält, damit er nicht strauchele und so vielleicht ins Verderben geriete. Das aber bedeutet, daß man sich bemüht, jedwedem Schritt des Propheten, der den Weg ja [illegible] besten kannte, genau nachzufolgen, und [illegible] diesem Grunde war die Wissenschaft der *ḥadīṯ*-Überlieferung so wichtig, da das *ḥadīṯ* Aufschluß über seine Worte und Taten gab – wobei sich natürlich die Frage nach der Authentizität der Überlieferungen stellte. Doch für den Frommen waren die durch ein gründliches Ausleseverfahren geprüften Überlieferungen Wegweiser für ihr Leben: Sie lernten daraus, wie [illegible] seinen Turban wand und was für Speisen er liebte, wie er sich auf Reisen verhielt – und ihm auf diesem Wege selbst in den äußeren Formen zu folgen, verhieß Sicherheit. Jedes *ḥadīṯ* wird durch eine Kette von Überlieferern, *isnād*, bis zu seinem Ursprung zurückgeführt, und so fühlt der Muslim sich geleitet, als hielte er sich [illegible] einem bis zum Propheten reichenden Strick

fest. Übrigens ist die Kette der Tradenten, die bis ersten Meister zurückreicht, nicht nur in religiöser Hinsicht wichtig; jeder, der einen Beruf ernsthaft ausübt – Kalligraphie, Dichtung, und natürlich Mystik – rühmt sich der *silsila*, der „Kette", in die der Praktizierende gewissermaßen eingebunden wird, so daß er auf dem *maslak*, dem Pfade der Vorgänger in seinem Beruf, auch sicher geht. Diese Vorstellung erklärt vieles von der islamischen Haltung zur Vergangenheit und der Angst, durch Vernachlässigung der Tradition von der sicheren Straße abzuweichen.

Der große Raum, den die Begriffsgruppen „Weg, Pfad, Reise" im Islam einnehmen, kann nicht nur aus der Erfahrung der gefahrvollen Wüstenreise erklärt werden, die schon in der vor- und frühislamischen Qaṣīda in immer neuen Bildern beschrieben wurde; die Reise des Dichters von seinem Wohngebiet durch die Wüste, auf seinem flinken Roß oder edlen Kamel, bis er seinen Mäzen, einen zu preisenden oder schmähenden Großen erreicht hat, hat weitgehend auf spätere, nicht-arabische Dichtung eingewirkt. Aber das Weg-Motiv erinnert den Leser auch an den zentralen Ritus des Islam, die Pilgerfahrt nach Mekka, die jeder Muslim, ob männlich oder weiblich, einmal im Leben durchführen sollte, vorausgesetzt, man ist gesund und hat die notwendigen Mittel. Die Reise nach Mekka war für die Menschen, die sie unternahmen, oft der Höhepunkt ihres Lebens, und Muhammad Asads berühmte Autobiographie „Mein Weg nach Mekka" hat die Erfahrungen eines österreichischen Konvertiten unter einem passenden Titel geschildert. Denn der Weg nach Mekka ist der Weg zum Zentrum der islamischen Welt, wo sich die Frommen aller Nationen trafen; der Aufenthalt dort war das große einigende Erlebnis, das in vielen Fällen Reformbewegungen innerhalb des Islam ausgelöst hat; denn wer den langen und in alter Zeit höchst gefährlichen Weg von Westafrika oder Zentralasien, vom Sudan oder von Indonesien gesund überstanden und dann die Riten der Pilgerfahrt, den Lauf von Ṣafā nach Marwa, den Weg nach ʿArafāt, die siebenmalige Umkreisung der Kaaba vollzogen hatte, blieb oft noch eine Weile in der heiligen Stadt. Gelehrte trafen sich dort wie auch in Medina nahe dem Grabe des Propheten, Gedankenaustausch zu pflegen, und wie einige der wichtigsten religiösen Werke während des Aufenthaltes ihrer Verfasser in Mekka entstanden oder zumindest konzipiert worden sind (so im 12. Jahrhundert Zamaḫšarīs großer Korankommentar, ein knappes Jahrhundert später Ibn ʿArabī's mystische Visionen der *Futūḥāt al-makkiyya*, der „Mekkanischen Eröffnungen", oder im 18. Jahrhundert Schah Walīullāhs *Fuyūḍ al-ḥaramain*, „Die Gnadenausgießungen der beiden heiligen Stätten"), empfingen andere Fromme in Mekka die Inspiration, eine neue, gereinigte Frömmigkeit in ihren fern vom Zentrum gelegenen Heimatgebieten einzuführen: Fast alle Reformbewegungen in den Randzonen des Islam sind durch eine Pilgerfahrt des Gründers angeregt worden.

Heute, wo der riesige Flughafen von Dschedda in wenigen Flugstunden zu erreichen ist, klagen freilich manche Frommen, daß es eigentlich viel schöner war, als man sich langsam, Woche um Woche, auf Kamel, Pferd oder Boot, auf das große Ereignis vorbereiten, den Pilgerweg in Meditation mit Gleichgesinnten durchmessen konnte ...

Die Pilgerfahrt hat ungezählte Gedichte in der islamischen Welt inspiriert; sie ist in den Pilgerhandbüchern des späten Mittelalters beschrieben, deren zierliche Zeichnungen die Stationen innerhalb des heiligen Gebietes darstellen, von deren Eigenheiten die poetischen oder prosaischen arabischen, persischen oder türkischen Texte berichten. Heute finden sich Bilder der Kaaba in vielen muslimischen Häusern – um des Segens willen.

Die Mystiker allerdings wußten, daß Gott, dessen Gegenwart die Pilger in Mekka besonders stark zu empfinden hofften, doch eigentlich überall zu finden ist und daß sein wahres Haus nicht die *Ka'ba-yi gil*, die „Kaaba [illegible] Lehm", sondern die *Ka'ba-yi dil*, die „Kaaba des Herzens", ist. Sagt nicht der Koran: „Wo immer ihr euch hinwendet, da ist Gottes Angesicht"? (Sura 2:115):

> Nicht ist in Jerusalem
> Er, in Mekka nicht,

wie der mittelalterliche türkische Sänger Yunus Emre (gest. um 1321) im Einklang mit vielen anderen singt. Jerusalem, das sei einschaltend erwähnt, ist die drittheiligste Stadt für die Muslime, war doch die Gebetsrichtung zunächst Jerusalem gewesen und erst nach der Hidschra des Propheten nach Mekka gelegt worden; eine Reihe legendärer Ereignisse im Leben des Propheten ist ebenfalls mit dieser Stadt verbunden.

Ist es nicht so, daß der innere Weg zählt, wie der größte mystische Dichter des Islam, Ǧalāluddīn Rūmī, fragt:

> Auf Pilgerfahrt Gegang'ne – wo seid ihr, wo seid ihr?
> Hier, hier ist der Geliebte – [illegible] kommet, o kommet!
> Der Freund lebt Wand an Wand dir – als Nachbar, als Nachbar!
> Verirrte ihr in Wüsten – was sucht ihr? Was sucht ihr?

Schon zwei Jahrhunderte vor ihm hatte der Ismaili-Philosoph Nāṣir-i Ḫusrau (gest. in Badaḫšan nach 1072) in seinem berühmten Gedicht über die Pilgerfahrt am Ende seinem imaginären Gesprächspartner gegenüber gemeint, wer, wie dieser, nur die äußeren Riten der Pilgerfahrt kenne, habe sich mit seinem Geld nur Hitze, Strapazen und Ärger erkauft ...

Manchmal wird anstelle der offiziellen Pilgerfahrt eine Ersatzwallfahrt durchgeführt. Zahlreiche Heiligengräber in der islamischen Welt rühmen sich, daß

ihr Besuch dem der Kaaba gleichkomme: In Konya glaubt man, daß sieben Besuche beim Mausoleum Maulānā Rūmīs soviel wie eine Pilgerfahrt nach Mekka gelten.

Manche Heiligenstätten liegen auf Bergen, wie etwa Maulali bei Hyderabad/Dekkan, wo man 505 Stufen erklimmen muß: Der „Aufstieg [illegible] Berge Karmel" hat hier seine Entsprechung, und so allgemein auch das Bild des Weges und des Aufstiegs ist, kann man doch, wie Luce Lopéz-Baralt gezeigt hat, durchaus islamische Einflüsse auf Teresa von Avila und Juan de la Cruz annehmen. Die Vorstellungen des Bagdader Mystikers Abū'l-Ḥusain an-Nūrī (gest. 907) vom Herzenshaus und der Herzensburg können als früharabische Vor-Bilder solcher Symbolik gelten.

Die Reise zum geistlichen Führer ist ebenfalls eine Pilgerfahrt, und Yunus Emre hat sie in seinem Liedchen besungen:

> *Şeyhimin illeri*
> *uzundur yolları* ...
> Meines Scheichs Land und Ort –
> weit ist der Weg nach dort ...

Wenn man einmal ein Heiligenfest in Pakistan miterlebt hat, [illegible] sich Zehntausende versammeln, von denen manche Hunderte von Kilometern zu Fuß gewandert sind, dann sieht man die verwandelnde Kraft, die Alchemie des Weges, ganz konkret. Heißt es nicht in der muslimischen Tradition, daß jemand, der die Pilgerfahrt zu Fuß vollzieht, von den Engeln geküßt wird?

Ehe man jedoch das eigentliche Heiligtum betritt, muß man ein Tor durchschreiten, das den Weg ins Innere freigibt, und wird oftmals die Schwelle, diesen typisch liminalen Raum, berühren oder küssen. Deshalb sind Tore von Moscheen oder Mausoleen oft außerordentlich hoch und häufig reich geschmückt, während an anderen Plätzen der eigentlich heiligste Raum (wo z. B. der Sarkophag des Heiligen steht) nur durch eine enge Pforte erreicht werden kann: Die *bihišti darwāza*, die „Paradiesespforte" im Mausoleum des Farīduddīn Ganǧ-i šakar in Pakpattan im Pandschab verleiht jedem, der sich hindurchzwängt, die Gnade, ins Paradies einzugehen.

Da die Pforte, das Tor, der eigentliche Übergang zwischen Weg und Ziel ist, wird der Ausdruck auch symbolisch verwendet: Der Prophet soll seinen Vetter und Schwiegersohn ʿAlī ibn Abī Ṭālib zum Leiter der Suchenden eingesetzt haben, indem er sagte: „Ich bin die Stadt des Wissens, und ʿAlī ist ihre Pforte." So konnte ein besonders hochrangiger Mystiker sich auch wohl als *bāb*, „Tor", bezeichnen oder von seinen Anhängern so genannt werden, wenn man spürte, daß er dem Sucher den Weg zur Gottesgegenwart auftat. Das berühmteste Beispiel ist Mirzā Muḥammad ʿAlī von Tabriz, der sich [illegible] Beginn des 19. Jahrhun-

derts als *bāb* bezeichnete und um den sich die neue, in Iran schärfstens verfolgte Babi-Religion entwickelte.

Wenn die Kaaba der Platz ist, wo das Zeichen der Gegenwart Gottes gesetzt ist, ist der Weg in die unmittelbare Präsenz Gottes doch noch wichtiger. Dieser Weg ist angedeutet zu Beginn von Sura 17: *subḥāna man asrā bi-ʿabdihi*, „Hochgepriesen sei Er, der des Nachts mit Seinem Diener reiste von der heiligen Moschee zur fernsten Moschee ...". Diese etwas kryptische Andeutung wurde bald zu einer der wichtigsten Legenden über den Propheten ausgesponnen: Eines Nachts wurde er in seinem Hause von Gabriel geweckt und auf Burāq, einem wundersamen Vierfüßler, nach Jerusalem entrückt, wo er mit allen ihm vorausgegangenen Propheten das Gebet verrichtete. Noch jetzt zeigt man seinen Fußabdruck im Felsendom. Dann wurde er durch Höllen und Himmel geführt, bis er in die unmittelbare Gegenwart Gotttes gelangte. Der Ausdruck für diesen Aufstieg ist *miʿrāǧ*, „Leiter" – vielleicht eine Erinnerung an die Himmelsleiter Jakobs. Nach M. Asín Palacios hat Enrico Cerulli (1949) gezeigt, wie stark diese Tradition auch auf Dantes Jenseitsschilderungen in der *Divina Commedia* gewirkt hat. Wie weit christliche Apokalypsen auf die dichterische und künstlerische Ausgestaltung der islamischen Himmelsreise-Legende und auch direkt auf Dante eingewirkt haben, bedarf noch einer genaueren kunstgeschichtlichen und literaturkritischen Untersuchung. Aber mir scheint, daß bei der Verbreitung solcher Vorstellungen auch mit einer psychologischen Bereitschaft zu rechnen ist: Man nimmt nur Dinge wirklich auf und bindet sie in das eigene Leben ein, wenn sie bereits vorhandenen Ansätzen oder Ahnungen entsprechen.

In der Tradition des Islams heißt es, der Prophet gelangte nach seiner Unterredung mit den ihm vorausgehenden Gottgesandten schließlich in Begleitung des treuen Erzengels Gabriel zur *sidrat al-muntahā*, dem „Lotosbaum der äußersten Grenze", das ist das Ende des geschaffenen Universums. Dort, so sagt die Legende, mußte der Engel zurückbleiben, und ʿAṭṭār, der persische mystische Dichter (gest. 1220 in Nischapur) läßt den Erzengel seufzen:

> Wenn ich um Haaresbreite weiter ginge,
> Der Gottesglanz versengte meine Schwinge!

Allein betrat Muhammad das Allerheiligste, um sich in unaussagbaren Worten mit Gott zu unterhalten und dann zu den Seinen zurückzukehren. Einer Überlieferung nach wurde bei dieser Begegnung die Zahl der fünf Gebetszeiten festgesetzt (allerdings erst nach längerem Handeln!), einer anderen Überlieferung zufolge erhielt der Prophet das Recht, beim Jüngsten Gericht für die Sünder seiner Gemeinde Fürsprache einzulegen. Diese Reise und dieses Gespräch, dem niemand Zutritt hatte, „selbst Gabriel nicht, der reiner Geist ist", wurde

als Höhepunkt menschlicher Erfahrung angesehen. Daher wird vor allem in der persischen Tradition die Himmelsreise des Propheten zum Modell für die „Himmelsreise" des Mystikers. Freilich beharrt der Islam darauf, daß [illegible] sich in Muhammads Fall um eine Reise im Leibe gehandelt habe, nicht um eine Vision; denn, so heißt es, der Leib des Propheten war so subtil, daß er nicht von Materie beschwert war. Wenn ihm aber der Mystiker auf diesem Wege folgt, so kann dies nur in der Seele geschehen, die, völlig geläutert, am Ende des Pfades vielleicht so subtil werden könnte, wie es der Leib des Propheten war.

Es scheint, daß der erste muslimische Mystiker, der das Thema des Weges auf seine eigenen seelischen Erfahrungen und/oder Visionen angewendet hat, der 874 verstorbene persische Mystiker Bāyezīd Bisṭāmī war, und [illegible] er erlebte, wurde von volkstümlicheren Dichtern in farbigen Bildern besungen, wie etwa von dem anatolischen Poeten Muhiettin Dolu, der im 15. Jahrhundert beschreibt, welche Wunder er auf dieser Reise sah, denn, wie der Kehrreim sagt:

> Das Herz durchwanderte des Freundes Lande!

Das Motiv wurde voll ausgebildet in der persischen Dichtung und der Literatur der unter persischem Kultureinfluß stehenden Gebiete (osmanische Türkei, muslimisches Indien). Die Himmelsreise des Propheten zu schildern, wurde Teil der epischen Dichtung; denn die großen Epen seit dem 12. Jahrhundert beginnen gewöhnlich mit einem Lob Gottes, des Einen und Einzigen, dem ein Preisgesang auf den Propheten folgt, an den sich immer häufiger eine Schilderung seiner Himmelsreise anschließt. Hier konnten die Dichter die schönsten und romantischsten Bilder verwenden; ihrer Phantasie waren keine Grenzen gesetzt. Etwa vom ausgehenden 14. Jahrhundert an wurden diese Schilderungen zumindest in Prunkhandschriften mit Miniaturen geziert, in denen der Weg des Propheten durch das von Sternen und strahlend bunten Engeln erfüllte Firmament in leuchtenden Farben dargestellt wurde. Wer einmal die Darstellung des *mi'rāğ* durch Sultan Muhammad in der Niẓāmī-Handschrift des 16. Jahrhunderts in der British Library gesehen hat, weiß, zu welcher religiösen Tiefe und Ausdruckskraft sich die Buchmalerei im früh-safawidischen Iran entwickelt hatte. Eine uigurische Handschrift aus Herat, wenige Jahrzehnte früher geschrieben, bietet in ihren zahlreichen Bildern eine genaue Darstellung der verschiedenen Abenteuer Muhammads auf seiner Reise durch Himmel und Hölle. Daß man Burāq, dargestellt als pferdegleiches Geschöpf mit einem Frauenkopf und einem Pfauenschweif, heute überall in der islamischen Welt als Talisman benutzt, sei nur am Rande erwähnt. So ziert sein Bild oftmals pakistanische Lastwagen, damit er gewissermaßen den Fahrer auf den gefährlichen Straßen über die steilen Pässe des Karakorum ebenso sicher geleitet wie er einst den Propheten auf seinem Wege in die göttliche Gegenwart getragen hatte.

gen, die auf dem Wege zu Gott überschritten, zurückgelassen werden „wie ein verwelkter Rosenstrauß in der Nische des Vergessens“, um den indo-muslimischen Dichter Mirza Ghalib (gest. 1869) zu zitieren.

Hat ʿAṭṭār in den „Vogelgesprächen“ das Reisemotiv als den Weg aufwärts interpretiert, so gibt es auch noch eine andere Reise, nämlich in die Tiefe. „Wege aufwärts“ und „Wege abwärts“ sind von gleichem Wert, und der Sufi konnte sich an ein angebliches Wort des Propheten halten, der seine Freunde ermahnte, ihn nicht über Jonas zu stellen, dessen Reise in die Tiefe, nämlich in das Innere des Fisches führte, während seine eigene Reise in die Höhen ging. Um den Weg in die Tiefe geht es in ʿAṭṭārs zweitem Epos, dem *Muṣibatnāma*, in dem die Erfahrungen des Suchers in der vierzigtägigen Klausur dargestellt werden. Der Sucher fragt alles Geschaffene, wo der Weg zu Gott sei, und alle antworten, daß auch sie unterwegs seien, das Ziel noch nicht erreicht hätten, sondern sich auf dem Wege mit unendlicher Sehnsucht abmühten. Am Ende aber lehrt der Prophet Muhammad den Sucher, den Weg ins „Meer seiner Seele“ einzuschlagen, [illegible] er dann den Ersehnten finden werde:

> Reise, o Freund, [illegible] dir selber,
>   und in dein eigenes Herz –
> solch Reise verwandelt das Staubkorn
>   in goldene Herrlichkeit,

wie Rūmī singt.

Wenn ʿAṭṭār die Erfahrung des mystischen Pfades in seinen großen Epen zusammengefaßt hat, so drückt Rūmī, der das Erbe sowohl Sanāʾīs als auch ʿAṭṭārs aufnimmt, die gesamte Dynamik des Lebens in seinen ekstatischen Versen in Metaphern der „Reise“ im weitesten Sinne [illegible] Rūmī, 1207 in der Gegend von Balch geboren, kam mit seinen Eltern nach Anatolien, in das Romäerland, *Rūm*, daher sein Beiname *Rūmī*. In Konya, dem alten Iconium, wurde er durch die Begegnung mit dem noch immer geheimnisumwitterten Wanderderwisch Šams-i Tabrīz in mystischer Liebe verzückt, und dieser Liebesekstase entstammen tausende von persischen lyrischen Versen, während er in späteren Jahren in seinem *Maṯnawī*, den „Doppelversen“, seine Gedanken in immer neuen Verflechtungen durch Geschichten und Anekdoten darlegte. Seine Dichtungen, oft durch den Klang von Musik angeregt, oft im wirbelnden Tanze entstanden, führen den Hörer immer wieder auf jenen Weg, den er zu Beginn des *Maṯnawī* als „Pfad im Blut“ bezeichnet, den Weg des Liebenden, der sich fraglos und klaglos der Liebe hingibt:

> Sieh, das ist Liebe, himmelwärts zu fliegen,
> in jedem Hauch die Schleier zu besiegen …

Die Stimme der Liebe, die von rechts und links kommt, ruft ihn zurück in die Gegenwart des göttlichen Geliebten, und oft sieht er die Seele als Falken, der sich, wie schon bei Suhrawardi, aus den Fesseln losreißt, oder als Nachtigall, die auf der Suche nach dem duftenden urewigen Rosenhag entfliegt, oder auch als Elefanten, der, in der Gefangenschaft von seiner Heimat Indien träumend, plötzlich seine Ketten zerreißt und nach Indien eilt.

Das alte, aus Gnosis und hermetischen Schriften bekannte Motiv der Reise der Seele dem Exil in die Heimat wird in der islamischen Tradition mit immer neuen Bildern symbolisiert: Man kann an Suhrawardīs Geschichte von der *ġurbat al-ġarbiyya* denken, dem „westlichen Exil", in dem der Prinz in Kairouan dahindämmert und sich dann wieder auf den Weg zum „Orient der Lichter" macht. Diese Morgenlandfahrt der Seele taucht überall auf: Die Seele, in finsterer Materie gefangen, wendet sich immer zum „reinen Osten", wo sie ihre Heimat sucht. Überraschenderweise wird selbst in der mystischen Dichtung des Industales das Ziel aller Seelenreisen als im Osten liegend bezeichnet, obgleich das reale Pilgerziel für die Bewohner dieses Gebietes – nämlich Mekka für die Muslime, Hinglāğ für die Hindus – westlich von Sind liegt. Doch der Weg zur lichtvollen Heimat mußte gen Osten gehen, heißt es doch im Koran: Gott führt „aus den Finsternissen Licht" (Sura 2:257 und oft).

Freilich, vielen Dichtern mochte es scheinen:

> Dieses Hoffnungsfremdland hat kein Ende …

denn: „Der Weg wird endloser bei jedem Schritt!", so daß man nie hoffen kann, das Ziel jemals zu erreichen. Deshalb seufzt Āšinā, der indo-persische Dichter des 18. Jahrhunderts:

> Wie des Rosenkranzes Perle
> ruh' ich niemals von der Reise –
> der durchmess'ne Weg liegt immer
> wieder vor mir, gleicher Weise.

Es waren die Mystiker des Zentralasien stammenden Naqšbandi-Ordens, zu deren acht Grundregeln *safar dar waṭan*, „Reise in der Heimat", gehört – das ist das immer tiefere Eindringen in das eigene Innere durch die Stufen der Meditation, die Wanderung durch die *laṭā'if*, die im Körper lokalisierbaren Feinkörper, bis das Gottgedenken alles durchdrungen hat. Ein mystischer Denker in Delhi, Muḥammad Nāṣir ʿAndalib (gest. 1758), hat diese innere Reise in einem bemerkenswerten Bild symbolisiert: Der Weg führt durch die Buchstaben des Wortes *Allāh*, beginnend mit dem *alif*, dem ersten Buchstaben des arabischen Alphabetes, der den Zahlwert Eins hat, und geht dann, wie durch eine Landschaft von Bergen und Tälern, zum letzten Buchstaben des heiligen Namens,

dem *h*, das als der essentielle Buchstabe der *hūwīya*, der göttlichen Ipseität, gilt. Umschlossen von dem Licht dieses kleinen ringförmigen Buchstabens ruht dann das Herz in seliger Stille.

أَلله

Doch kehren wir nochmals zurück zum größten Sänger dynamischer mystischer Liebe, zu Rūmī. Sein Ziel ist der Flug durch den Himmel in die Gegenwart des göttlichen Geliebten; aber er weiß auch, daß auf diesem Wege Leben, Sterben und Wiederauferstehen unlösbar verbunden sind, und ermahnt deshalb seine Freunde, bei seinem Tode nicht zu klagen, denn:

> Fiel je ein Korn in die Erde,
> das sich nicht köstlich entfaltet?
> Glaubt ihr denn, daß sich das Korn, das
> die Menschen sind, anders gestaltet?

Und in einem anderen Gedicht, dessen Anfangszeilen Rūmī einem Ghasel des rund hundert Jahre vor ihm verstorbenen Dichters Anwarī entnommen hatte –

> Könnte ein Baum sich bewegen
> mit Wurzel und Blätterkleid,
> spürt' er nicht Wunden der Axt, noch
> brächt' ihm die Säge ein Leid!

– deutet er in ständig wechselnden Bildern die Notwendigkeit der Reise an: Der Wassertropfen muß aus dem Ozean aufsteigen und nach langer Reise wieder in die Heimat zurückkehren, wo er sich entweder mit dem Wasser vereint oder aber in einer Muschel zur kostbaren Perle werden kann. Fand Joseph nicht Rang und Ehre in Ägypten, nachdem er Kanaan verlassen und vielerlei erduldet hatte? Und [illegible] nicht die Reise für den Propheten Muhammad eine notwendige Vorbedingung dafür, daß er, als Prophet in seiner Heimat Mekka angefeindet, in Medina zum Gründer einer sich immer weiter ausdehnenden religiös-politischen Gemeinschaft wurde? Seine *hiğra*, „Auswanderung", wurde für viele Muslime zum Prototyp der Reise, des Abschneidens aller Bindungen zur ersten Heimat, um in einem neuen Land Sicherheit, Frieden und Macht zu finden. Es ist kein Zufall, daß sich die Millionen von indischen Muslimen, die 1947 bei der Teilung des Subkontinents für Pakistan optierten, als *muhāğirūn*, „Fluchtgenossen", bezeichneten und sich auf ein neues, erfolgreicheres Leben in Pakistan vorbereiteten, indem sie dem Beispiel des Propheten und seiner „Fluchtgenossen" folgten, die aus dem feindlichen Mekka in das glückverheißende Medina auswanderten.

Rūmī verwendet immer neue Metaphern, um den Weg des Menschen zu beschreiben. Seine zentrale Lehre, daß ständige Aufwärtsbewegung notwendig ist, denn:

Kein Spiegel wird zu Eisen in der Welt;
Kein Brot wird wieder Weizen auf dem Feld,
Die reife Traube wird nicht wieder grün;
Die reife Frucht, sie braucht nicht mehr zu glüh'n ...

läßt ihn das Geheimnis des „Stirb und werde" sogar im Geschick der Erbsen erkennen, die durch das Leiden auf ihrem Pfad, nämlich das Gekochtwerden, zu menschlicher Nahrung und damit letztlich zu geistigen Kräften werden können.

Doch wer am Rastplatz verweilt, verliert die Karawane, bleibt im Wüstensand, verdurstend und verloren. Auf dem Wege stehenzubleiben ist, wie wir sahen, Rückschritt und birgt Gefahren. Manchmal glaubt man in Rūmīs Worten schon Hermann Hesses Verse [illegible] dem „Glasperlenspiel" [illegible] lesen:

Wohlan denn, Herz! Nimm Abschied und gesunde!

Der Weg kann nicht enden, so lange der Mensch von Sehnsucht bewegt wird. Seine Entwicklung vom Mineral zum Gotteshauch, wie es in einer von Rückert nachgedichteten Stelle des *Maṯnawī* heißt, wird erst zu Ende gehen, wenn das Nicht-Sein, das heißt, das mit keiner logischen Aussage zu umgreifende Göttliche, der *deus absconditus*, das geläuterte Geschöpf wieder in sich, in das Ort- und Zeitlose, zurücknimmt.

Wenngleich das Bild von Weg und Reise ein allgemein menschliches ist und in fast jeder Kultur verwendet wird, versteht man diese Symbolik besonders gut, wenn man auf scheinbar endlosen Wegen durch das anatolische Hochland oder die Steppen von Sind gereist ist, und [illegible] ist ganz natürlich, daß die Dichter und Mystiker der mittelalterlichen Türkei, wie etwa Yunus Emre, die Seelenreise in unvergeßlichen Bildern ausgedrückt haben, die ihrer Erfahrung in der sie umgebenden Natur entstammen.

Auf dem indischen Subkontinent wiederum wurden die volkstümlichen Sagen, Märchen und Legenden des Industals und des Fünfstromlandes in Symbole verwandelt, und so findet man in der Sindhi-Dichtung des 18. Jahrhunderts, vor allem in der großen *Risālō* Šāh ʿAbdul Laṭīfs (gest. 1752), die bewegendsten Verse über die Wanderungen der suchenden Seele: Die schöne Sassui, die ihren Geliebten Punhuñ verloren hat, weil sie sich dem „Schlaf der Nachlässigkeit" hingegeben hatte, zieht durch Berge und Wüsten, und der Dichter beschreibt diese Reise mit all den Gefahren, die der Heldin – der Seele – auf dem Wege aus dem Flußtal in die rauhe Bergwelt Balochistans drohen. Ihre Soliloquien auf dem Pfade des läuternden Leidens gipfeln in den Worten:

durāñ durāñ ma lahāñ –
Nur suchen will ich, nicht finden!

Denn die Seele weiß, daß jedes Ankommen wiederum Trennung in sich schließt, bis die Reise im Wo-kein-Ort, im *lā-makān*, endet – genauso, wie die zeitliche Reise endet, wenn das *nunc aeternum* erreicht ist.

Die Reisen Sassuis und anderer Heldinnen der Sage lassen den Hörer begreifen, daß, wie Evelyn Underhill einmal schreibt, die Reise in sich selbst bereits Erfüllung ist. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß das Umherirren in der weglosen Wüste auch ein Symbol für den Liebeswahnsinn ist, in dem der Mensch nichts mehr vom wohlgeordneten Weg der *šarī'a* wissen will, auf dem sich die Gemeinde der Gläubigen sicher bewegt, sondern nur einer Anziehung folgt, die ihn in den Tod führen wird, den Liebestod, nach dem er sich leidenschaftlich sehnt. Die Spannung zwischen *nomos*-orientierter offizieller Religion und *eros*-orientierter Mystik, der Konflikt zwischen Orthodoxie und mystischer „Häresie" findet in diesem Bilde einen gültigen Ausdruck. Werden im Koran (Sura 2:226ff.) nicht auch die Dichter, die – wie wir annehmen dürfen – frivole Themen wie Wein und freie Liebe besangen, als „in den Tälern umherirrend" beschrieben?

Der *topos* von Weg und Reise durchzieht die islamische Dichtung durch die Jahrhunderte, oft in seltsam verfremdeten Formen, wie etwa in der Dichtung des zeitgenössischen libanesischen Dichters Adonis, dessen „Reise durch die Worte" das Thema ohne religiösen Hintergrund als einen Weg in die Welten der nicht-euklidischen Geometrie schildert. Bei anderen modernen Dichtern kann das traditionelle Thema der Wüstenreise abgewandelt werden, und statt des überlieferten Bildes des Wüstenrittes, der Karawanenreise, kann der Weg zum Mäzen oder zu einem geliebten Wesen als Dampferfahrt oder Bahnfahrt erscheinen, kann der zeitgenössische Dichter die Erfahrung des Exils im Bild der Reise durch Europa schildern (wie etwa der Iraker 'Abdul Wahhāb al-Bayātī) oder, wie Nazim Hikmet, die gefahrvolle Reise über das Kaspische Meer in seinen Versen verewigen, können türkische Dichter ihre erträumten Reisen nach Istanbul besingen oder den Leser an den Schwierigkeiten „auf den Wegen von Sivas" im eisigen Anatolien teilnehmen lassen – menschliche Erfahrungen, die jede Kultur kennt und die nur in seltenen Fällen als spezifisch islamisch einzuordnen sind.

Das Motiv der Reise aber taucht in [illegible] Jahrhundert noch einmal in seiner ganzen Breite und Tiefe in der islamischen Literatur auf, und zwar typischerweise bei einem Dichter, der einerseits zutiefst von Rūmī beeinflußt ist, während ihm andererseits das nimmer endende Streben des Goetheschen Faust zum Modell gedient hat. Dieser Dichter ist der 1938 in Lahore verstorbene Muḥammad Iqbāl, geschult in Cambridge und Heidelberg. Beginnend als Neo-Hegelianer, wandte er sich nach seiner Rückkehr in die Heimat der vitalistischen Philosophie zu und entwickelte dann Ideen von der ständigen Stärkung des Ich, oder, wie wir besser sagen würden, der Individualität. Diese Gedanken drückte

in Gedichten im heimischen Urdu, seit 1915 häufiger jedoch im Persischen aus. Seine dichterische Antwort auf Goethes West-Östlichen Divan (*Payām-i mašriq,* 1923) zeigt den Menschen, der nie zum Augenblicke sagt: „Verweile doch, du bist so schön", der niemals an einem Platze Ruhe findet. Selbst im Paradies, von den Huris zum Verweilen in den himmlischen Gärten eingeladen, antwortet der Dichter:

> All mein Suchen gilt dem Ende
> dessen, das kein Ende hat ...

und die Entwicklung des Flusses aus einer winzigen Quelle alles mitreißenden Strom, wie sie in dem von Iqbal so geliebten Goethe-Gedicht „Mahomets Gesang" ausgedrückt wird, ließ ihn den Dichternamen *Zindarūd,* „Lebendiger Strom" annehmen.

Denn auch die Ströme sind immer auf dem Wege und wandern ständig, sich an Steinen stoßend, neue Hindernisse überwindend:

> Des Weges Mühsal leiden sie,
> denn ihre Sehnsucht gilt dem Meer! (Yunus Emre).

Der Name *Zindarūd* erscheint in Iqbals Meisterwerk, dem 1932 erschienenen *Ǧāvīdnāma,* einem von lyrischen Passagen unterbrochenen persischen Epos, in dem er seine Reise durch die sieben Sphären schildert, wobei, wie bei vielen mittelalterlichen mystischen Schilderungen, Beginn des Weges eine Begegnung mit dem initiierenden Engel (Sarōš, dem zoroastrischen Psychopompos) steht. Wie der Prophet auf seiner Himmelsreise von Gabriel begleitet wurde, der ihn am Rande des geschaffenen Universums verlassen mußte, wie auch Dante in der *Göttlichen Komödie* von Vergil bis die Pforten des Sagbaren geleitet wird, so unternimmt der indo-muslimische Dichter seine Reise in Begleitung Rūmīs, der vor dem Eintritt des Dichters in die Göttliche Gegenwart verschwindet, nachdem er ihm in seinen politischen, theologischen und literarhistorischen Gesprächen mit muslimischen und nicht-muslimischen Weisen zur Seite gestanden hatte. Schließlich verläßt der Dichter auch das Paradies, um in Gottes Gegenwart das „Wachsen ohne Minderung" zu erfahren, das sich jedem Ausdruck entzieht. In seinem philosophischen Werk aber, den *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930), spricht er von der nachtodlichen Erfahrung, die dem seelisch Starken gewährt wird, mit der lakonischen Feststellung „Heaven is no holiday". Der Religionshistoriker wird nicht nur an Gedanken Goethes oder Heinrich Scholz' erinnert, sondern besonders an die Worte des schwedischen Islamwissenschaftlers, Bischof Tor Andrae, für den ewiges Leben ein ständiges Wachsen in unaussprechlicher Erfahrung war, nicht eine statische Unsterblichkeit. Wie man sich freilich ein solches „Wachsen ohne

Minderung" vorzustellen hat, bleibt ein Geheimnis; denn wer könnte sagen, was die Seele, die als Tropfen in das Meer der Gottheit zurückgekehrt ist, aus dem sie einst aufgestiegen war, bei der Rückkehr empfindet? Was gemeint zu sein scheint, ist, daß der Entwordene (oder der zu Gott Heimgegangene, der den Lebensweg vollendet hat) in gewisser Weise am Leben des Göttlichen teilhat, nicht aber einem fühllosen, toten Stück Stein gleicht.

Iqbal hat aber nicht nur den Gedanken des niemals endenden Weges der Seele in wechselnden Bildern poetisch ausgedrückt. Seine erste Sammlung von Urdu-Gedichten trägt den Titel *Bāng-i darā*, „Der Klang der Karawanenglocke". Denn er empfand sich selbst gewissermaßen als eine Glocke am Fuße des Kamels des Propheten und wollte mit dem Klang seiner Stimme die Muslime des indischen Subkontinents wieder in das Zentralheiligtum von Mekka leiten, wollte sie von dem gefahrvollen Pfade mystischer Poesie, den man ohne Leitung eines erfahrenen Meisters nicht beschreiten darf, wieder auf den breiten Weg, die Straße der *šarī'a*, zurückführen, damit sie, jetzt verirrt in den Düften der mystischen Rosengärten Irans oder in der glitzernden westlichen Zivilisationswüste, nicht länger irregehen sollten, sondern zu jenem graden Pfad zurückfänden, um den der Muslim in jeder *Fātiḥa* bittet.

Benutzte Quellen

'Abdul Laṭīf, Šāh: *Risālō Sindhī* ed. Kalyān Adwānī. Bombay 1958. Dazu: A. Schimmel: Unendliche Suche. Die Geschichten des Schah Abdul Latif. München 1983.

Affifi, A. A.: „The Story of the Prophet's Ascent *(mi'rāj)* in Sufi Thought and Literature". Islamic Quarterly 2 (1955).

Altmann, Alexander: „The Ladder of Ascension"; in: Studies in Mysticism and Religion, presented to Gerschom Scholem. Jerusalem 1967.

'Andalīb, Nāṣir Muḥammad: *Nāla-i 'Andalīb*, 2. Bde. Bhopal 1309 h/1891.

Andrae, Tor: Die letzten Dinge, deutsch von Hans Heinrich Schaeder. Leipzig 1940.

Anṣārī, 'Abdullāh-i: *Manāzil as-sā'irīn*, hrsg. S. de Laugier de Beaureceuil. Kairo 1962.

Asín Palacios, Miguel: *La Escatologia Musulmana en la Divina Commedie*, 2 Bde. Madrid und Granada 1919.

'Aṭṭār, Farīduddīn: *Ilāhīnāma*, hrsg. H. Ritter. Leipzig-Istanbul 1940. Dazu: J. A. Boyle: The *Ilāhināma* or Book of God. Manchester 1976.

–: *Manṭiq uṭ-ṭair*, hrsg. Javād Shakūr. Teheran 1962.

–: *Muṣībatnāma*, hrsg. N. Wiṣāl. Teheran 1959. Dazu: Isabelle de Gastines: Le Livre de l'Epreuve. Paris 1981.

Azma, Nazeer el-: „Some Notes on the Impact of the Story of the *mi'rāj* in Sufi Literature". The Muslim World 63 (1973).

Bannerth, Ernst: Islamische Wallfahrtsstätten Kairos. Kairo 1973.

–: Ü.: Der Pfad der Gottesdiener – al-Ghazzālī's *minhāǧ al-'ābidīn*. Salzburg 1964.

Bevan, Anthony A.: „Muhammad's Ascension to Heaven." Z. f. Alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 27 (1914).

Blochet, Edgard: „L'ascension au ciel du Prophète Mohammad". RHR 40 (1899).

Bousset, Wilhelm: „Die Himmelsreise der Seele". Archiv für Religionswissenschaft 4 (1901).

Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Literatur, 3 Bände mit Supplement. Leiden 1898, 1937, 1943–49.

Busse, Heribert: „Jerusalem and the story of Muhammad's night journey and ascension". Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 14 (1991).

Cerulli, Enrico: Il „Libro della Scala" e la questione delle fonti arabospagnole della Divina Commedia. Città del Vaticano, 1949.

Chittick, William: The Sufi Path of Love. Albany NY, 1985.

–: The Sufi Path of Knowledge. Albany NY, 1989.

Corbin, Henry: L'homme de Lumière dans le soufisme iranien, 2. Aufl. Paris 1971.

–: Dazu Ü.: A. Schimmel: Die smaragdene Vision. Köln 1987.

Currie, P. M.: The Shrine and Cult of Muin al-Din Chishti of Ajmer. Oxford 1989.

Esposito, John, ed.: Islam, the Straight Path. New York–Oxford 1988.

Ettinghausen, Richard: „Persian Ascension Miniatures of the fourteenth century", in: L'Oriente e l'Occidente nel medioaevo. Rom 1957.

Fohrer, Georg: Der heilige Weg. Düsseldorf 1939.

Furūzānfar, Badī'uzzamān: *Aḥādīṯ-i Maṯnawī*. Teheran 1334 š/1955.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice: Le Pélérinage à la Mecque. Paris 1923, 1977.

Ġālib, Mirzā Asadullāh: *Urdū Dīvān*, hrsg. Ḥāmid Aḥmad Khan. Lahore 1969.

Ġazzālī, Abū Ḥāmid al-: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. 4 Bde. Bulaq 1289 h/1872.

Goldammer, Kurt: „‚Wege aufwärts' und ‚Wege abwärts'". Eine Heilige Kirche 22 (1940).
Hartmann, Richard: „Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam". Vorträge der Bibliothek Warburg. Leipzig–Berlin 1928–29.
Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961.
Holland, R.: „Zur Typik der Himmelfahrt". Archiv für Religionswissenschaft 23 (1925).
Horovitz, Josef: „Muhammads Himmelfahrt". Der Islam [illegible] (1919).
Ibn ʿAṭāʾ Allāh: *Ḥikam;* in: Paul Nwyia: Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite. Beirut 1972. Dazu: A. Schimmel (Ü.): Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden. Freiburg 1987.
Idris, Hady Roy: „De la notion arabo-musulmane de voie salvatrice". Orientalia hispanica 1 (1974).
Iqbal, Muhammad: The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore 1930 and oft.
–: *Bāng-i Darā.* Lahore 1924.
–: *Ǧāvidnāma.* Lahore 1932. Dazu: A. Schimmel (Ü.): Buch der Ewigkeit. München 1957; auch in: Botschaft des Ostens, Tübingen 1977.
–: *Payām-i Mašriq* (Antwort auf Goethes West-Östlichen Divan). Lahore 1923.
King, David A.: „The sacred direction in Islam. A study of the interaction of religion and science in the Middle Ages". Interdisciplinary Science Review 10, 4 (1986).
López-Baralt, Luce: San Juan de la Cruz. Mexico 1985.
McKane, William: „A manuscript on the *miʿrāj* in the Bodleian". J. of Semitic Studies 2 (1957).
Meier, Fritz: „Qušayris *Tartīb as-sulūk*". Oriens [illegible] (1963).
–: „Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nicht-muslimischer Besetzung auszuwandern". Der Islam 68, 1 (1991).
Morgan, Kenneth W., Hrsg.: Islam – the Straight Path. New York, 1958.
Nahǧ al-balāġa, with commentary of Muḥammad ʿAbduh, hrsg. ʿAbdul ʿAziz sayyid al-ahl. Beirut 1963.
Naimuddin, Syed: „Sayyid Bulaqi's Mirajnama". Nagpur University Journal [illegible] (1943).
Nāṣir-i Khusrau: *Dīvān-i ašʿār.* Teheran 1929 and Reprints. Dazu A. Schimmel: Make a shield from Wisdom. London 1993.
Nicholson, Reynold A.: „An early Arabic version of the *miʿrāj* of Abū Yazīd al-Bisṭāmī". Islamica 2 (1925).
–: Studies in Islamic Mysticism. Cambridge 1921, repr. 1967.
Niẓāmuddīn Auliyā: *Fawāʾid al-fuʾād,* (several lithographs, Delhi). Dazu Ü.: Bruce B. Lawrence: Morals of the Heart. New York 1992.
Özelsel, Michaela: Vierzig Tage. Tagebuch einer traditionellen Sufi-Klausur. München 1993.
Porter, J. R.: „Muhammad's Journey to Heaven". Numen 21 (1974).
Qušairi, ʿAbdul Karīm al-: *Kitāb al-miʿrāǧ,* hrsg. A. H. ʿAbdul Qādir. Kairo 1964.
Rāzī, Naǧmuddīn Dāyā: *Mirṣād al-ʿibād,* Teheran 1893; Ü.: Hamid Algar: The Path of God's bondsmen from the Beginning to the Return. Delmar 1982.
Renard, John: In the Footsteps of Muhammad. An interpretation of Islam. New York 1992.
Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddīn ʿAṭṭārs. Leiden 1955, 2. Aufl. 1978.
–: „Die Aussprüche des Bāyezīd al-Bisṭāmī"; in: West-Östliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi. Wiesbaden 1954.
Rūmī, Maulānā Ǧalāluddīn: *Dīvān-i kabīr ya kulliyāt-i Šams,* 10 Bde., hrsg. B. Furūzanfar, Teheran 1957–75.
–: The *Mathnawī-yi maʿnawī* (mit Übersetzung und Kommentar), [illegible] Bde., hrsg. R. A. Nicholson. Leiden–London 1925–40.
Sanāʾī, Abūʾl Maǧd Maǧdūd: *Sair al-ʿibād,* hrsg. Riżā Māyil, Kabul 1977. Dazu: J. Christoph Bürgel: „Sanāʾīs Jenseitsreise der Gottesknechte als *poesia docta*". Der Islam 60, 1 (1983).
Schimmel, Annemarie: Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal. Leiden 1963, repr. Lahore 1989.
–: Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill 1975; deutsch: Mystische Dimensionen des Islams. Köln 1985, 1992.

–: Pain and Grace. A study of two mystical Poets of eighteenth century Muslim India (Mīr Dard and Shah Abdul Laṭīf). Leiden 1976.
–: And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. Chapel Hill 1988 (stark erweiterte Fassung von: Und Muhammad ist Sein Prophet. Köln 1984).
–: The Triumphal Sun. A study of the life and works of Mowlānā Jalāloddin Rumi. London–The Hague 1978, repr. Albany NY 1993.
–: Deciphering the Signs of God. A phenomenological Approach to Islam. The Gifford Lectures, Edinburgh 1994.
–: Ü.: Zeitgenössische arabische Lyrik. Tübingen 1975.
–: Aus dem goldenen Becher. Türkische Lyrik vom 13. Jahrhundert bis zu unserer Zeit. Köln 1992.
Schrieke, Bernhard: „Die Himmelsreise Muhammads". Der Islam 6 (1916).
Scott, Jamie, and Simpson-Housley, Paul, Hrsg.: Sacred Places and Profane Spaces. New York–Westport CT 1991.
Séguy, Marie-Rose: Muhammads wunderbare Reise durch Himmel und Hölle. München 1977.
Shackle, Christopher: „The pilgrimage and the extension of sacred geography in the poetry of Khwaja Ghulam Farid"; in: Athar Singh, Hrsg.: Socio-cultural Impact of Islam in India. Chandigarh 1978.
Suhrawardī, Šihābuddin *shaykh al-ishrāq:* Opera metaphysica et mystica, Hrsg. Henry Corbin. Teheran–Paris 1945, 1952. Dazu: Wheeler M. Thackston, Ü.: The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi. London 1982.
Underhill, Evelyn: Mysticism. London 1911, repr. New York 1961.
Van der Leeuw, Gerardus: Phänomenologie der Religion. 2. Aufl. Stuttgart 1956.
Widengren, Geo: The ascension to Heaven and the Heavenly Book. Uppsala 1950.
Yunus Emre: *Divan.* Hrsg. Abdulbaki Gölpínarli. Istanbul 1943. Dazu: A. Schimmel: Ausgewählte Gedichte aus dem Divan. Köln 1992; dies.: Wanderungen mit Yunus Emre. Köln 1990.

Veröffentlichungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

Neuerscheinungen 1981 bis 1994

Vorträge G Heft Nr.		GEISTESWISSENSCHAFTEN
253	*Heinz Gollwitzer, Münster*	Vorüberlegungen zu einer Geschichte des politischen Protestantismus nach dem konfessionellen Zeitalter
254	*Martin Honecker, Bonn*	Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem
255	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Rechtsprobleme der Schlüsselgewalt
256	*Ernst Dassmann, Bonn*	Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst
257	*Reinhold Merkelbach, Köln*	Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien
258	*Bruno Lewin, Bochum*	Sprachbetrachtung und Sprachwissenschaft im vormodernen Japan
259	*Boris Meissner, Köln*	Das Verhältnis von Partei und Staat im Sowjetsystem
[illegible]	*Hans-Rudolf Schwyzer, Zürich*	Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins
261	*Eugen Ewig, Bonn*	Die Merowinger und das Imperium
262	*Armin Kaufmann, Bonn*	Die Aufgabe des Strafrechts
263	*Gerard Verbeke, Leuven*	Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik
264	*Roger Goepper, Köln*	Das Kultbild im Ritus des esoterischen Buddhismus Japans
265	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Zur Diskussion um die Lehre vom Vorrang der effektiven Staatsangehörigkeit
266	*Gerhard Kegel, Köln*	Haftung für Zufügung seelischer Schmerzen
		Jahresfeier am 11. Mai 1983
267	*Hans Rothe, Bonn*	Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert
268	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89
269	*Andreas Kraus, München*	Die *Acta Pacis Westphalicae*
270	*Gerhard Ebeling, Zürich*	Lehre und Leben in Luthers Theologie
271	*Theodor Schieder, Köln*	Über den Beinamen „der Große" – Reflexionen über historische Größe
272	*J. Nicolas Coldstream, London*	The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology
273	*Walter Hinck, Köln*	Das Gedicht als Spiegel der Dichter. Zur Geschichte des deutschen poetologischen Gedichts
274	*Erich Meuthen, Köln*	Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte
275	*Hansjakob Seiler, Köln*	Sprache und Gegenstand
276	*Gustav Adolf Lehmann, Köln*	Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der „Seevölker"-Invasionen um 1200 v. Chr.
277	*Andreas Hillgruber, Köln*	Der Zusammenbruch im Osten 1944/45 als Problem der deutschen Nationalgeschichte und der europäischen Geschichte
278	*Niklas Luhmann, Bielefeld*	Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?
		Jahresfeier am 15. Mai 1985
279	*Joseph Ratzinger, Rom*	Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung
[illegible]	*Hermann Hambloch, Münster*	Der Mensch als Störfaktor im Geosystem
281	*Reinhold Merkelbach, Köln*	Mani und sein Religionssystem
282	*Walter Mettmann, Münster*	Die volkssprachliche apologetische Literatur auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter
[illegible]	*Hans-Joachim Klimkeit, Bonn*	Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße
[illegible]	*2. Akademie-Forum*	Technik und Ethik
	Wolfgang Kluxen, Bonn	Ethik für die technische Welt: Probleme und Perspektiven
	Rudolf Schulten, Aachen/Jülich	Maßstäbe aus der Natur für technisches Handeln
285	*Hermann Lübbe, Zürich*	Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des *common sense*
286	*Andreas Hillgruber, Köln*	Alliierte Pläne für eine „Neutralisierung" Deutschlands 1945–1955
287	*Otto Pöggeler, Bochum*	Preußische Kulturpolitik im Spiegel von Hegels Ästhetik
[illegible]	*Bernhard Großfeld, Münster*	Einige Grundfragen des Internationalen Unternehmensrechts

289	*Reinhold Merkelbach, Köln*	Nikaia in der römischen Kaiserzeit
290	*Werner Besch, Bonn*	Die Entstehung der deutschen Schriftsprache
291	*Heinz Gollwitzer, Münster*	Internationale des Schwertes. Transnationale Beziehungen im Zeitalter der „vaterländischen" Streitkräfte
292	*Bernhard Kötting, Münster*	Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche
293	*5. Akademie-Forum*	Technik und Industrie in Kunst und Literatur
	Volker Neuhaus, Köln	Vorwort Industrie
	Klaus Wolfgang Niemöller, Köln	Industrie, Technik und Elektronik in ihrer Bedeutung für die Musik des 20. Jahrhunderts
	Hans Schadewaldt, Düsseldorf	Technik und Heilkunst
294	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit
295	*Georg Kauffmann, Münster*	Die Macht des Bildes – Über die Ursachen der Bilderflut in der modernen Welt
		Jahresfeier am 27. Mai 1987
296	*Herbert Wiedemann, Köln*	Organverantwortung und Gesellschafterklagen in der Aktiengesellschaft
297	*Rainer Lengeler, Bonn*	Shakespeares Sonette in deutscher Übersetzung: Stefan George und Paul Celan
298	*Heinz Hürten, Eichstätt*	Der Kapp-Putsch als Wende. Über Rahmenbedingungen der Weimarer Republik seit dem Frühjahr 1920
299	*Dietrich Gerhardt, Hamburg*	Die Zeit und das Wertproblem, dargestellt an den Übertragungen V. A. Žukovskijs
300	*Bernhard Großfeld, Münster*	Unsere Sprache: Die Sicht des Juristen
301	*Otto Pöggeler, Bochum*	Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers
		Jahresfeier am 31. Mai 1989
302	*Friedrich Ohly, Münster*	Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade
303	*Harald Weinrich, München*	Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit
304	*Albrecht Dihle, Heidelberg*	Philosophie als Lebenskunst
305	*Rüdiger Schott, Münster*	Afrikanische Erzählungen als religionsethnologische Quellen, dargestellt am Beispiel von Erzählungen der Bulsa in Nordghana
306	*Hans Rothe, Bonn*	Anton Tschechov oder Die Entartung der Kunst
307	*Arthur Th. Hatto, London*	Eine allgemeine Theorie der Heldenepik
308	*Rudolf Morsey, Speyer*	Die Deutschlandpolitik Adenauers. Alte Thesen und neue Fakten
309	*Joachim Bumke, Köln*	Geschichte der mittelalterlichen Literatur als Aufgabe
310	*Werner Sundermann, Berlin*	Der Sermon von der der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus
311	*Bruno Schüller, Münster*	Überlegungen zum ‚Gewissen'
312	*Karl Dietrich Bracher, Bonn*	Betrachtungen zum Problem der Macht
313	*Klaus Stern, Köln*	Die Wiederherstellung der deutschen Einheit – Retrospektive und Perspektive
		Jahresfeier am 28. Mai 1991
314	*Rainer Lengeler, Bonn*	Shakespeares *Much Ado About Nothing* als Komödie
315	*Jean-Marie Valentin, Paris*	Französischer „Roman comique" und deutscher Schelmenroman
316	*Nikolaus Himmelmann, Bonn*	Archäologische Forschungen im Akademischen Kunstmuseum der Universität Bonn: Die griechisch-ägyptischen Beziehungen
317	*Walther Heissig, Bonn*	Oralität und Schriftlichkeit mongolischer Spielmanns-Dichtung
318	*Anthony R. Birley, Düsseldorf*	Locus virtutibus patefactus? Zum Beförderungssystem in der Hohen Kaiserzeit
319	*Günther Jakobs, Bonn*	Das Schuldprinzip
320	*Gherardo Gnoli, Rom*	Iran als religiöser Begriff im Mazdaismus
321	*Claus Vogel, Bonn*	Mīramīrāsutas Aśāstiprakāśa – Ein synonymisches Wörterbuch des Sanskrit aus der Mitte des 17. Jahrhunderts
322	*Klaus Hildebrand, Bonn*	Die britische Europapolitik zwischen imperialem Mandat und innerer Reform 1856–1876
323	*Paul Mikat, Düsseldorf*	Die Inzestverbote des Dritten Konzils von Orléans (538). Ein Beitrag zur Geschichte des Fränkischen Eherechts
324	*Hans Joachim Hirsch, Köln*	Die Frage der Straffähigkeit von Personenverbänden
325	*Bernhard Großfeld, Münster*	Europäisches Wirtschaftsrecht und Europäische Integration
326	*Nikolaus Himmelmann, Bonn*	Antike zwischen Kommerz und Wissenschaft
		Jahresfeier am 8. Mai 1993
327	*Slavomír Wollman, Prag*	Die Literaturen in der österreichischen Monarchie im 19. Jahrhundert in ihrer Sonderentwicklung
328	*Rainer Lengeler, Bonn*	Literaturgeschichtsschreibung in Nöten. Der Fall der englischen Literatur des 20. Jahrhunderts
325	*Annemarie Schimmel, Bonn*	Das Thema des Weges und der Reise im Islam

ABHANDLUNGEN

Band Nr.		
68	*Wolfgang Ehrhardt, Athen*	Das Akademische Kunstmuseum der Universität Bonn unter der Direktion von Friedrich Gottlieb Welcker und Otto Jahn
69	*Walther Heissig, Bonn*	Geser-Studien. Untersuchungen zu den Erzählstoffen in den „neuen" Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus
70	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago*	Second Münster International Arteriosclerosis Symposium: Clinical Implications of Recent Research Results in Arteriosclerosis
71	*Elmar Edel, Bonn*	Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit
72	*(Sammelband)*	Studien zur Ethnogenese
	Wilhelm E. Mühlmann	Ethnogonie und Ethnogenese
	Walther Heissig	Ethnische Gruppenbildung in Zentralasien im Licht mündlicher und schriftlicher Überlieferung
	Karl J. Narr	Kulturelle Vereinheitlichung und sprachliche Zersplitterung: Ein Beispiel aus dem Südwesten der Vereinigten Staaten
	Harald von Petrikovits	Fragen der Ethnogenese aus der Sicht der römischen Archäologie
	Jürgen Untermann	Ursprache und historische Realität. Der Beitrag der Indogermanistik zu Fragen der Ethnogenese
	Ernst Risch	Die Ausbildung des Griechischen im 2. Jahrtausend v. Chr.
	Werner Conze	Ethnogenese und Nationsbildung – Ostmitteleuropa als Beispiel
73	*Nikolaus Himmelmann, Bonn*	Ideale Nacktheit
74	*Alf Önnerfors, Köln*	Willem Jordaens, *Conflictus virtutum et viciorum*. Mit Einleitung und Kommentar
75	*Herbert Lepper, Aachen*	Die Einheit der Wissenschaften: Der gescheiterte Versuch der Gründung einer „Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften" in den Jahren 1907 bis 1910
76	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago* *Jörg Grünwald, Münster*	Fourth Münster International Arteriosclerosis Symposium: Recent Advances in Arteriosclerosis Research
77	*Elmar Edel, Bonn*	Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz (2 Bände)
78	*(Sammelband)*	Studien zur Ethnogenese, Band 2
	Rüdiger Schott	Die Ethnogenese von Völkern in Afrika
	Siegfried Herrmann	Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen
	Jaroslav Šašel	Der Ostalpenbereich zwischen 550 und 650 n. Chr.
	András Róna-Tas	Ethnogenese und Staatsgründung. Die türkische Komponente bei der Ethnogenese des Ungartums
	Register zu den Bänden 1 (Abh 72) und 2 (Abh 78)	
79	*Hans-Joachim Klimkeit, Bonn*	Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische Texte der Manichäer Zentralasiens
80	*Friedrich Scholz, Münster*	Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung
81	*Walter Mettmann, Münster (Hrsg.)*	Alfonso de Valladolid, *Ofrenda de Zelos* und *Libro de la Ley*
[illegible]	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago* *H.-J. Bauch, Münster*	Fifth Münster International Arteriosclerosis Symposium: Modern Aspects of the Pathogenesis of Arteriosclerosis
83	*Karin Metzler, Frank Simon, Bochum*	Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien.
84	*Siegfried Reiter / Rudolf Kassel, Köln*	Friedrich August Wolf. Ein Leben in Briefen. Ergänzungsband, I: Die Texte; II: Die Erläuterungen
85	*Walther Heissig, Bonn*	Heldenmärchen versus Heldenepos? Strukturelle Fragen zur Entwicklung altaischer Heldenmärchen
86	*Hans Rothe, Bonn*	*Die Schlucht*. Ivan Gontscharov und der „Realismus" nach Turgenev und vor Dostojevski (1849–1869)
87	*Werner H. Hauss, Münster* *Robert W. Wissler, Chicago* *H.-J. Bauch, Münster*	Sixth Münster International Arteriosclerosis Symposium: New Aspects of Metabolism and Behaviour of Mesenchymal Cells during the Pathogenesis of Arteriosclerosis
88	*Peter Zieme, Berlin*	Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo
89	*Karl H. Menges, Wien*	Drei Schamanengesänge der Ewenki-Tungusen Nord-Sibiriens

Vol. V: *Angelo Geißen, Köln* *Wolfram Weiser, Köln*	Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln Band 1: Augustus-Trajan (Nr. 1–740) Band 2: Hadrian-Antoninus Pius (Nr. 741–1994) Band 3: Marc Aurel-Gallienus (Nr. 1995–3014) Band 4: Claudius Gothicus – Domitius Domitianus, Gau-Prägungen, Anonyme Prägungen, Nachträge, Imitationen, Bleimünzen (Nr. 3015–3627) Band 5: Indices zu den Bänden 1 bis 4
Vol. VI: *J. David Thomas, Durham*	The epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt Part 1: The Ptolemaic epistrategos Part 2: The Roman epistrategos
Vol. VII	Kölner Papyri (P. Köln)
Bärbel Kramer und Robert Hübner (Bearb.), Köln	Band 1
Bärbel Kramer und Dieter Hagedorn (Bearb.), Köln	Band 2
Bärbel Kramer, Michael Erler, Dieter Hagedorn und Robert Hübner (Bearb.), Köln	Band 3
Bärbel Kramer, Cornelia Römer und Dieter Hagedorn (Bearb.), Köln	Band 4
Michael Gronewald, Klaus Maresch und Wolfgang Schäfer (Bearb.), Köln	Band 5
Michael Gronewald, Bärbel Kramer, Klaus Maresch, Maryline Parca und Cornelia Römer (Bearb.)	Band 6
Michael Gronewald, Klaus Maresch (Bearb.), Köln	Band 7
Vol. VIII: *Sayed Omar (Bearb.), Kairo*	Das Archiv des Soterichos (P. Soterichos)
Vol. IX *Dieter Kurth, Heinz-Josef Thissen und Manfred Weber (Bearb.),* [illegible]	Kölner ägyptische Papyri (P. Köln ägypt.) Band 1
Vol. X: *Jeffrey S. Rusten, Cambridge, Mass.*	Dionysius Scytobrachion
Vol. XI: *Wolfram Weiser, Köln*	Katalog der Bithynischen Münzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln Band 1: Nikaia. Mit einer Untersuchung der Prägesysteme und Gegenstempel
Vol. XII: *Colette Sirat, Paris u. a.*	La *Ketouba* de Cologne. Un contrat de mariage juif à Antinoopolis
Vol. XIII: *Peter Frisch, Köln*	Zehn agonistische Papyri
Vol. XIV: *Ludwig Koenen, Ann Arbor* *Cornelia Römer (Bearb.), Köln*	Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition mit Übersetzung.
Vol. XV: *Jaakko Frösen, Helsinki/Athen* *Dieter Hagedorn, Heidelberg (Bearb.)*	Die verkohlten Papyri aus Bubastos (P. Bub.) Band 1
Vol. XVI: *Robert W. Daniel,* [illegible] *Franco Maltomini, Pisa (Bearb.)*	Supplementum Magicum Band 1 Band 2
Vol. XVII: *Reinhold Merkelbach, Maria Totti (Bearb.), Köln*	Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Band 1 und Band 2: Gebete Band 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien
Vol. XVIII: *Klaus Maresch, Köln* *Zola M. Packmann, Pietermaritzburg, Natal (eds.)*	Papyri from the Washington University Collection, St. Louis, Missouri
Vol. XIX: *Robert W. Daniel, Köln (ed.)*	Two Greek Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden
Vol. XX: *Erika Zwierlein-Diehl, Bonn (Bearb.)*	Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln
Vol. XXI: *Klaus Maresch, Köln*	Nomisma und Nomismatia. Beiträge zur Geldgeschichte Ägyptens im 6. Jahrhunderts n. Chr.